53e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 25 18 JUIN 1936

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Certains se scandalisent de la profusion et de la multiplicité actuelle des indulgences. Tout en admettant la doctrine fondamentale des indulgences, dont la pratique apparaît d'autant plus légitime qu'elles demeurent plus rares et pour ainsi dire à l'état d'exception, ils ne comprennent pas que l'Eglise les prodigue avec une facilité telle que les personnes pieuses n'ont pour ainsi dire qu'à se baisser pour en ramasser des quantités. S'il est vrai *(Ami* 1935, p. 85) qu'il n'est pas nécessaire de connaître les indulgences pour les gagner, que l'intention générale habituelle, même implicite, suffit, il s'ensuit, — puisque la plupart des bonnes œuvres, prières, exercices de piété sont enrichis d'indulgences ; puisque toutes les Confréries, Œuvres, Associations (et Dieu sait si elles pullulent aujourd'hui) ont à leur actif des indulgences nombreuses ; puisque dans la plupart d'entre elles, *tout acte de piété, toute bonne œuvre faite en état de grâce,* vaut des indulgences à celui qui les accomplit, — il s'ensuit, dis-je, que le prêtre, que le chrétien, sans même qu'ils y pensent, ne peuvent pas faire un pas sans gagner d'innombrables indulgences.

Que répondre à celui qui affirme que tout cela est déraisonnable, que c'est un amusement vain pour la piété ; qu'on ne peut, pour ainsi dire « à la pelle » et sans le savoir, gagner des indulgences, que le purgatoire et la pénitence n'ont plus leur raison d'être ; que la quantité d'indulgences gagnées apporte dix fois plus de satisfaction qu'il n'en faut pour expier nos misères quotidiennes, etc., etc. ?

Prière au judicieux *Ami* de faire la mise au point.

R. — Notre réponse tiendra en *trois* points : *a)* Meilleure intelligence de la multiplicité des indulgences par une meilleure intelligence de l'évolution de la spiritualité chrétienne ; *b)* Réponse théologique à la difficulté principale proposée ; *c)* Raison d'être des indulgences surabondantes par rapport à nos misères quotidiennes.

1. *L'évolution de la spiritualité chrétienne par rapport aux indulgences.* — S'il est une doctrine qui, dans l'Eglise catholique, a suivi au cours des siècles la loi de l'évolution, c'est bien la doctrine du sacrement de pénitence.

A l'origine, il est essentiellement ce qu'il est encore aujourd'hui : aveu des fautes à l'Eglise, avec le regret de les avoir commises, pour en obtenir rémission quant à la coulpe et quant à la peine. Mais il n'est aucun de ces éléments qui n'ait pour ainsi dire modifié sa physionomie particulière sous l'influence de l'évolution de la spiritualité chrétienne.

Voyez la matière : seuls d'abord les péchés graves sont soumis au pouvoir des clefs ; et, parmi ces péchés, les plus atroces ne peuvent être remis qu'une fois, après une longue pénitence; plusieurs Eglises particulières refusent même de les absoudre. Rappelez-vous Tertullien s'insurgeant contre les « prétentions » qu'a le pape Calliste de remettre l'adultère ! Puis la sévérité des premiers temps fera place progressivement à une indulgence proportionnée aux exigences des situations. L'aveu des fautes, d'abord fait à l'évêque, représentant de l'Eglise, pourra être apporté à de simples prêtres pénitenciers, puis indistinctement à tout prêtre, pourvu qu'il soit nanti de la juridiction nécessaire. Le concile de Trente rappelle opportunément que la manière actuelle de se confesser secrètement au prêtre *n'est pas étrangère* à l'institution du Christ, ce qui laisse supposer — et l'histoire confirme cette hypothèse — que d'autres manières ont existé, du moins pour certains péchés et en certaines circonstances. L'Eglise a toujours eu conscience de son pouvoir à l'égard de la rémission des péchés ; mais elle en a diversifié l'exercice selon les circonstances et les opportunités. Ainsi, de la rémission sacramentelle des péchés graves, — la seule qu'elle ait envisagée tout d'abord — elle est passée, sous l'influence des pratiques monastiques, à l'absolution sacramentelle des fautes vénielles.

Et que ne pourrait-on pas dire de la contrition ! Combien de siècles a-t-il fallu pour en arriver à concevoir la suffisance de la simple attrition dans le sacrement de pénitence !

Quant à la forme du sacrement, sans nous attacher à en marquer les modifications verbales au cours des âges, surtout en Occident, où, sous l'influence des premiers essais de théologie sacramentaire, elle a passé de la formule déprécative à la formule indicative, il suffit de rappeler les discussions sans fin des théologiens du XIIe et du XIIIe siècle, se demandant si l'absolution remettait vraiment les péchés ou les déclarait simplement remis.

Notre correspondant peut voir par là que l'évolution qui s'est produite dans la satisfaction n'a pas une importance plus considérable que celle qui a affecté les autres éléments du sacrement de pénitence. Elle leur est parallèle, et, pour s'en rendre compte, il suffit de lire, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique,* l'article *Indulgences.* Réconciliation anticipée, dans le régime

de la pénitence publique, où la satisfaction devait normalement précéder la réconciliation ; rédemptions individuelles du haut moyen âge, se substituant aux pénitences publiques prévues, précisément dans la mesure où la décadence de l'ancienne discipline permet à la pénitence privée de se substituer à la pénitence publique ; enfin, rémissions générales offertes par l'Eglise elle même à tous indistinctement. La formule définitive de l'indulgence est dès lors, et pour ainsi dire naturellement, trouvée. Seules, les applications en deviendront plus nombreuses et plus faciles, en relation avec la distinction apportée par la théologie entre la rémission de la coulpe et la rémission de la peine.

2. *Réponse théologique à la difficulté.* — Mais précisément, c'est cette extrême facilité dans les applications du pouvoir qu'a l'Eglise d'accorder des indulgences, qui inquiète notre correspondant. Ramassant ainsi « à la pelle » des indulgences en nombre incalculable, les chrétiens rendent inutiles le purgatoire et la pénitence. Aussi, une telle facilité devient-elle une véritable dérision de la vraie piété : elle ne répond à aucune réalité. C'est un peu ce que Tertullien disait en parlant de l'Edit de Calliste : *Absit, absit a sponsa Christi tale præconium !*

N'exagérons rien.

La facilité avec laquelle l'Eglise multiplie les indulgences et permet de les gagner ne supprime ni le purgatoire ni la pénitence, et, comprise comme la théologie nous invite à la comprendre, ne saurait être un objet de dérision pour la véritable piété.

Les certitudes que nous apporte l'enseignement catholique touchant les indulgences se réduisent, en effet, à deux points : le pouvoir que possède l'Eglise d'en accorder ; l'utilité des indulgences pour les fidèles vivants et défunts. Ces deux points ont été définis au concile de Trente : « *Le saint concile ordonne et prononce qu'on doit garder et retenir dans l'Eglise l'usage des indulgences, comme un usage très salutaire au peuple chrétien et approuvé par l'autorité des saints conciles ; il condamne en même temps d'anathème tous ceux qui disent qu'elles sont inutiles ou qui nient que l'Eglise ait la puissance de les accorder* [1]. »

Mais s'il est certain que les indulgences sont utiles aux fidèles, l'enseignement de l'Eglise n'a jamais précisé la valeur exacte des indulgences en regard des satisfactions dues à Dieu pour le péché.

« On entre (ici) dans le domaine de l'inconnu. Le tarif pénitentiel d'après lequel on les concède, n'est plus qu'un souvenir historique : en fait, les personnes qui gagnent aujourd'hui le plus d'indulgences sont celles qui autrefois auraient eu le moins de pénitences canoniques à accomplir, si même on avait pu leur en imposer. Puis, même au temps où il était en vigueur, ce tarif était-il adopté tel quel par Dieu ? que pouvait il même signifier exactement en passant de ce monde dans l'au-delà, du temps à l'éternel ? Correspondait-il à des satisfactions toujours égales, quand elles avaient eu des durées semblables, ou la réparation n'était-elle pas proportionnelle au zèle de chacun ? les œuvres qu'on accomplissait en remplacement des peines imposées avaient-elles toujours la même efficacité réparatrice, même quand elles étaient accomplies par des pénitents de ferveur très dissemblable ?

... Quand on gagne des indulgences par voie de suffrage pour les morts, l'incertitude augmente et devient en quelque sorte du second degré. On n'est plus ici sur le domaine de la justice pure et simple comme, lorsqu'en acquérant une indulgence en faveur des vivants, on satisfait pour soi-même et parce qu'on le doit ; on agit sur d'autres âmes que la sienne par le « suffrage » qu'on offre à Dieu à leur intention. Déjà incertain en ce qui nous concerne, le tarif pénitentiel est appliqué à la réalité d'outre-tombe qui est pour nous le mystère absolu. » *(Dict. de Th. cath.,* art. *Indulgences,* col. 1622).

On peut donc se demander si la facilité même avec laquelle l'Eglise distribue et multiplie les indulgences n'est pas en rapport avec l'incertitude où nous nous trouvons touchant leur valeur exacte. D'une part, l'Eglise entend nous inciter à une très grande confiance en la miséricorde divine, précisément en raison de l'aide que nous apportent les indulgences dans l'apaisement de la justice de Dieu ; et d'autre part elle veut que nous restions défiants, ignorants que nous sommes si nous avons pleinement satisfait, même pour nos petites misères quotidiennes, à cette justice rigoureuse et souveraine Tout cela est très normal et bien conforme aux exigences de la plus saine piété.

A cette considération générale, la théologie ajoute une considération plus spéciale qui suffirait, à elle seule, à nous préserver de tout esprit de présomption. La définition même de l'indulgence fait apparaître une restriction à laquelle notre correspondant n'a peut-être pas songé : *L'indulgence est la rémission de la peine temporelle due au péché* PARDONNÉ *quant à la coulpe, rémission que l'Eglise accorde en dehors du sacrement de pénitence.* La condition essentielle et primordiale posée au gain de l'indulgence est donc *que le péché soit déjà pardonné quant à la coulpe.* En sorte que l'indulgence plénière (si tant est qu'elle doive, par elle-même, remettre toute la peine temporelle due au péché) ne peut être effectivement gagnée que par le juste qui n'a plus sur la conscience aucun péché même véniel. Combien d'indulgences plénières sont par là-même transformées en indulgences partielles ! Et combien d'indulgences partielles n'obtiennent elles-mêmes que partiellement leur effet !

Ainsi, bien comprise, la doctrine catholique des indulgences ne saurait faire obstacle à la vraie piété.

Nous ajouterons même qu'elle favorise la véritable piété, chez ceux-là toutefois qui sont dans

[1] Conc. de Trente, sess. xxv, trad. fr. de Chanut, Paris, 1686, p. 425-426.

les dispositions morales requises pour le gain des indulgences. Notre correspondant nous fournit lui même la matière de cette remarque : « La plupart des bonnes œuvres, prières, exercices de piété sont enrichis d'indulgences. » Eh ! oui, mais comptez-vous donc pour rien, dans l'ordre de la piété et de la vie chrétienne, et même dans l'ordre de la pénitence et de la réparation, ces bonnes œuvres, ces prières, ces exercices de piété ? De tous temps, l'Eglise a considéré que bonnes œuvres, prières, exercices de piété, étaient des œuvres satisfactoires. Et même, en un certain sens, les œuvres spirituelles de la prière sont des satisfactions plus parfaites, puisqu'elles soumettent pleinement l'âme à Dieu, réparant par là d'une manière plus totale le désordre causé par le péché. Qui parle donc de supprimer la pénitence parce que les indulgences sont multipliées ? Mais au contraire la multiplication des indulgences incite les chrétiens à multiplier les œuvres de pénitence. Le gain de l'indulgence n'a pas pour condition un accomplissement mécanique des œuvres prescrites ; il en requiert l'accomplissement avec un esprit vraiment chrétien et surnaturel.

Mais alors le purgatoire peut devenir inutile pour un très grand nombre d'âmes ? — Pourquoi pas ? *Utinam !* Si de bons chrétiens ont multiplié au cours de leur existence les prières, les bonnes œuvres, les exercices de piété, avec l'intention générale, — actuelle ou habituelle, explicite ou implicite, peu importe, — de trouver là un moyen de réparer plus parfaitement leurs fautes, la doctrine chrétienne et la piété bien entendue ne voient aucun inconvénient à ce que ces excellents chrétiens soient accueillis par Dieu directement au paradis. Mais, pour les raisons que nous avons indiquées plus haut, le cas doit être relativement rare.

3. *Raison d'être des indulgences surabondantes.* — Mais ces excellents chrétiens existent à coup sûr. Ils auront même tellement multiplié bonnes œuvres, prières et exercices de piété, que déjà leur dette est éteinte. A quoi servira la surabondance des indulgences par eux gagnées ?

Eliminons deux hypothèses.

Ces indulgences, tout d abord, ne sauraient être appliquées à d'autres vivants. Le gain d'une indulgence pour les vivants reste personnel, parce qu'il s'agit d'une remise faite directement à celui qui la gagne, d'une *absolutio*.

Ensuite, elles ne sauraient être mises en réserve par celui qui les a gagnées, en vue des péchés futurs qu'il pourrait avoir le malheur de commettre encore, puisque l'indulgence est la rémission extrasacramentelle de la peine encore due aux péchés *quoad culpam deletis* (Codex, can. 911). Il s'agit donc de péchés passés.

Reste donc que ce trésor personnellement inemployable par celui qui l'a amassé pourra être très utile s'il est distribué aux défunts du purgatoire, auxquels l'Eglise l'appliquera *per modum suffragii*. Ici les perspectives de secours à apporter sont pour ainsi dire infinies. Et cette reversibilité des indulgences est pleinement conforme aux exigences de la vraie piété, qui ne saurait se désintéresser du dogme de la communion des saints, de la doctrine du corps mystique de Jésus-Christ, des obligations de charité, voire de justice, que nous pouvons avoir contractées à l'égard de certains défunts.

Nous pourrions nous arrêter là. Faisons cependant encore observer que si notre correspondant avait eu en main le texte même du concile de Trente, il aurait pu y trouver une apparence d'argument en faveur de son objection. Après la définition rapportée plus haut, le concile en effet continue en ces termes : « (Le concile) désire néanmoins que, suivant la coutume ancienne et approuvée dans l'Eglise, on les (les indulgences) accorde *avec réserve et modération, de peur que par trop de facilité, la discipline ecclésiastique ne vînt à s'affaiblir.* »

Pour bien comprendre la portée de cette recommandation, il faut se souvenir des abus (auxquels le concile consacre la majeure partie du décret) qui s'étaient produits immédiatement avant l'éclosion du protestantisme. C'est pour éviter le retour de tels abus que le saint concile recommande réserve et modération dans l'octroi des indulgences. Que de nos jours encore, çà et là, aient pu se glisser quelques abus dans la concession de telle ou telle indulgence, la chose paraît assez plausible, puisqu'assez fréquemment certaines indulgences sont revisées, transformées, précisées. Mais, dans l'ensemble, il serait téméraire d'opposer la recommandation tridentine à la pratique généreuse dont l'Eglise use présentement dans la concession des indulgences, cette générosité n'ayant pas et, comme on l'a démontré, ne pouvant pas avoir comme effet d'affaiblir la discipline ecclésiastique.

Q. — L'*Ami* me rendrait grand service s'il voulait bien me dire la façon la plus pratique d'établir le *Livre de l'état des âmes*. Je suis tout embarrassé. J'ai lu dans la *Croix* l'an dernier un article sur une méthode nouvelle ; mais alors j'étais encore simple vicaire. En quoi consiste-t-elle ?

R. — I. Principe du « Livre de l'état des ames ». — Voici quelques lignes relevées dans *Ecclesia*, l'encyclopédie si remarquable (p. 989) :

« La connaissance que le curé a de ses paroissiens se trouve consignée dans le *Livre de l'état des âmes* qu'il doit, autant que possible, tenir à jour : famille par famille, il y consigne les noms de ses ouailles, leur âge, les obligations auxquelles chacun est tenu et celles que chacun a remplies, leur profession, leur pratique religieuse. Ainsi pourra-t-il savoir, chaque année, quels enfants vont être en âge de commencer l'étude du catéchisme, ou de faire leur première communion, ou de se présenter devant l'évêque lors de la tournée de confirmation ; on verra d'un simple coup d'œil quels paroissiens font leurs pâques, etc. »

Nous connaissons surtout les termes du Code de Droit canonique qui, à côté des livres paroissiaux

obligatoires, fait un devoir au curé de « s'efforcer d'établir aussi avec soin le livre de l'état des âmes, *etiam librum de statu animarum accurate conficere pro viribus curet* » (can. 470, § I).

Ce texte nous apparaît comme une expression du Rituel romain (tit. XII, ch. VI, éd. 1925), dont il nous rappelle les exigences.

II. Sa nécessité. — Ce livre est-il si nécessaire ?

A un prêtre qui se permettait de lui poser cette question, le Doyen de la Faculté de Droit canonique de Paris répondait : « Sans livre des âmes, je crois qu'il est impossible à un curé de connaître sa paroisse, quand elle atteint cinq cents familles. »

Nos expériences elles-mêmes nous suffisent pour constater que, si nous avons besoin d'un plan géographique de notre paroisse, nous n'aurions pas moins besoin d'avoir facilement sous les yeux le tableau de la situation religieuse de chacun des différents foyers de cette paroisse.

A la condition d'être pratique, nous savons que ce panorama spirituel, qui nous permettrait d'établir et de garder un contact avec le plus grand nombre possible de familles, serait un promoteur et un guide singulièrement précieux pour élargir et approfondir notre action apostolique et celle de nos successeurs.

III. Son existence. — Ce livre, si moralement nécessaire, existe-t-il ?

Il existe quelquefois, dans de petites paroisses où le curé peut se contenter, sans trop de ratures, des feuilles d'un cahier ou d'un registre.

Il existe encore, dans des paroisses plus importantes, sous la forme de fiches réunies en paquets. Ces paquets de fiches ne sollicitent guère la consultation, qui n'est ni assez facile ni assez rapide, et qui devient rare.

Pourquoi donc parler du livre des âmes puisque sa pratique, peu fréquente et peu profitable, ne répond pas à ses exigences théoriques ? Au Séminaire même n'est-il pas parfois oublié ?

IV. Les méthodes actuelles. — Tout cela est vrai. Pourtant le livre des âmes est toujours réclamé parce qu'il peut devenir applicable, parce qu'il le devient de plus en plus. Voici comment :

« Les enfants du siècle, » qui ont souvent à résoudre des problèmes d'organisation plus compliqués que ceux d'une paroisse, ont trouvé depuis quelques années des solutions excellentes. D'un coup d'œil, les noms de leurs clients ou de leurs abonnés, suivis de tous les renseignements nécessaires, s'imposent désormais à leur regard, par des fichiers, dans un ordre alphabétique ou logique, *sans qu'ils aient besoin de toucher à une seule fiche.*

Comment ne pas chercher à utiliser au profit des âmes les moyens qui réussissent à des commerçants et à des industriels soucieux de leurs clients ?

Ces méthodes, rapides et suggestives, ont été appliquées aux exigences de l'apostolat. On peut s'en rendre compte en lisant, par exemple, dans la page scientifique de la *Croix* du 10 septembre 1935, l'article intitulé : *Organisation Paroissiale.* Les figures qui accompagnent cet article permettent de se représenter l'installation que recommanda beaucoup, à la retraite pastorale du Séminaire d'Issy, l'éminent prédicateur lui même, évêque auxiliaire de Paris.

La nouvelle installation, qui comporte un Répertoire et un Classeur, figurait à la dernière Exposition du Bureau (et nous l'avons vue naguère à la Foire de Paris). Le Répertoire réunissait tous les suffrages par sa simplicité très pratique. Le Classeur déconcertait quelquefois, en raison même de ses avantages nombreux, qui demandent un peu d'attention quand on les considère pour la première fois.

Allons voir ce nouveau *Livre des âmes* non pas dans une Exposition, mais dans une paroisse, où nous pourrons mieux juger de son fonctionnement, une paroisse moyenne qui possède son Répertoire et son Classeur depuis quelques années.

1° Le *Répertoire alphabétique.* — Nous sommes introduits dans un secrétariat où tout de suite nous remarquons, posé sur un bloc métallique de couleur olive, le fameux *Répertoire* également métallique et de même couleur.

Il se compose de plusieurs petits panneaux mobiles, à double face, munis de rainures. Des bandelettes étroites, en carte fibré élastique, sont facilement fixées dans ces rainures et présentent la liste alphabétique des familles de la paroisse, suivies de leur adresse et de signes conventionnels.

L'intercalation d'une bandelette-adresse est instantanée, de même son retrait ; l'ordre est toujours alphabétique, sans surcharge ni rature.

Nous remarquons quelques bandelettes écrites à l'encre rouge : ce sont les adresses de personnes qui s'intéressent à la paroisse, mais n'y demeurent pas.

Ce *Répertoire* a permis l'envoi d'invitations aux familles pour les grandes réunions paroissiales. Il est un livre toujours ouvert qui se consulte aisément. Chaque petit panneau peut contenir jusqu'à 200 adresses.

2° Le *Classeur topographique.* — Souvent les noms du *Répertoire* sont signalés par un cercle qui retient l'attention. A tous ces noms pointés correspondent des fiches familiales, réunies en ordre topographique dans le bloc métallique remarqué tout en arrivant, et qui n'est autre que le *Classeur* lui même.

Le Classeur renferme des tiroirs très plats où les fiches sont rangées par rues et par numéros. Les fiches ont ceci de particulier qu'elles sont étagées les unes sur les autres de façon qu'on puisse voir un demi-centimètre environ du bord de chacune d'elles.

L'intérêt de ce bord visible est d'avoir reçu douze perforations, bien divisées en fractions de trois trous. Ces trous peuvent apparaître à volonté rouges, verts ou noirs

Nous ne tardons pas à être mis au courant des

significations données à la position et à la couleur des disques. Nous pouvons bientôt remarquer nous-mêmes, *sans toucher une seule fiche,* que, dans le quartier considéré, 5 hommes seulement pratiquent et 14 femmes; 3 hommes font partie de l'Union paroissiale; 4 femmes appartiennent à la Ligue Féminine d'A. C.; deux familles seulement s'acquittent de leur Denier du Culte.

Nous pouvons compter les garçons et les filles qui ont fait leur Première Communion, ceux et celles qui sont fidèles (disques verts), ceux et celles qui ne pratiquent plus (disques noirs).

Nous découvrons tout de suite, parmi les hommes ou les femmes, les garçons ou les filles, les éléments d'élite du quartier (disques rouges, rares).

Les dates inscrites au crayon en fin de bordure visible nous permettent de dresser immédiatement la liste des enfants qui devront être réclamés pour la prochaine rentrée du Catéchisme.

Quatre signes spéciaux attirent notre attention sur deux premières communions d'adultes et deux régularisations de mariages. Le ministère accompli, les signes disparaîtront.

Que de questions importantes sur un quartier, ses familles, leurs différents membres et leur voisinage, trouvent leur réponse sans toucher à une fiche, en l'espace d'une seconde!

A qui demander un renseignement avant d'aller voir tel malade inconnu?

Quel est le voisin de cet enfant qui nous échappe?

Quelle ligueuse habite tout près de tels malheureux?

Le tiroir du quartier cherché donne d'un coup d'œil la situation de 70 familles; la réponse saute aux yeux; elle est immédiate.

Nous pouvons remarquer, à l'occasion d'une visite à faire, une autre visite, toute proche, qui s'impose également et qu'on aurait oubliée.

Que d'âmes pourront être facilement prévenues d'une Retraite, alors que le prêtre ou son successeur n'aurait jamais pensé à elles!

Nous n'en finirions plus si nous voulions énumérer tous les avantages de ce tableau, qui ne cesse pas de présenter le travail à faire, en fonction de celui qui est déjà fait.

Il permet un contrôle exact et très rapide de la vie religieuse paroissiale, de la persévérance. Il stimule l'action du prêtre et des laïcs. Avec lui le chômage apostolique devient impossible: une tâche précise est toujours indiquée dans le cadre même de son exercice.

V. Installation. — La mise en train et la tenue à jour d'une pareille organisation sont-elles difficiles?

1° Du *Répertoire*. — Il est incontestable qu'elle n'offre aucune difficulté: ce n'est qu'un relevé des adresses découvertes parmi les parrains, les marraines, les témoins de mariage, les membres des Œuvres, les inscrits sur les Annuaires locaux, etc.

Ensuite, chacun peut trouver un procédé facile d'entretien, annuel, quinquennal ou autre.

Le seul *Répertoire* peut rendre partout de grands services. Celui que nous avons vu peut contenir jusqu'à 5.000 adresses. Mais pour avoir sous les yeux, par exemple, les listes des familles de nombreuses petites paroisses, deux ou trois panneaux à 20 f. suffiront souvent.

2° Du *Classeur*. — On devine que si le *Répertoire* est aussi simple que pratique, il ne peut pas, tout seul, répondre aux multiples demandes du Livre des âmes. Pourquoi ne pas envisager alors l'établissement du Classeur? Celui que nous avons vu a été constitué au cours des vacances avec l'aide de quelques personnes de bonne volonté, et sous la direction d'un vicaire. Il présente environ 2.000 fiches familiales, qui sont le relevé des listes d'œuvres et des renseignements fournis surtout par le registre des baptêmes.

Les curés de paroisses plus importantes pourraient restreindre leur contrôle aux éléments principaux qui les intéressent le plus: les membres des œuvres et leur élite; les adultes à baptiser, confirmer, communier, marier; les familles nombreuses et pauvres, etc.

A la campagne, un curé de plusieurs petites paroisses tiendra facilement lui-même son classeur: pour chaque paroisse, un ou deux tiroirs lui suffiront.

Pour quelques centaines de familles, le travail d'entretien du classeur n'est pas considérable.

Quand le nombre des familles s'élève jusqu'à mille et au-delà, il faudra quelques heures de travail par mois ou quelques jours par an pour effectuer les relevés nécessaires, mensuels ou annuels.

VI. Conclusion. — Quelles sont, pour terminer, les conditions de la réussite?

L'argent? Sans doute le classeur est coûteux, pas plus cependant que tant de machines à écrire et à imprimer!

On peut d'ailleurs commencer par ne prendre que les fiches.

Le temps? Mais il y a l'art de se faire aider! Les bonnes volontés sont moins rares qu'on ne le croit tout d'abord. Dans les grands centres, les dactylos offrent avec joie leur après-midi du samedi. Ailleurs une machine à écrire n'est même pas nécessaire.

La méthode? Elle est indispensable. Il faut savoir ce qu'on doit et ce qu'on veut obtenir. Le Classeur peut satisfaire les curés les plus exigeants. Sa fiche, très simplifiée, se prête à toutes les initiatives. Mais il faut adopter une méthode et s'y tenir.

On peut consulter une brochure publicitaire envoyée gratuitement par le constructeur M. Chauvin, 12, rue Saint-Merri, Paris 4e. A la même adresse on peut voir et toucher le Classeur, ce qui est la meilleure façon de le connaître [1].

[1] Nous déclarons très net que cet article n'a rien de publicitaire; il n'a d'autre but que de rendre service à nos lecteurs. *Le Directeur de l'Ami.*

Le nouveau *Livre des âmes* a reçu les félicitations les plus éminentes. Quant au curé que nous avons vu, il qualifie « d'inappréciables » les services rendus par le Classeur.

Que Dieu daigne féconder les efforts de ses prêtres qui aiment le travail méthodique et qui veulent utiliser le Livre des âmes pour rendre plus belle et plus abondante la moisson des âmes!

Ajoutons — c'est important — que le Classeur peut se doubler facilement d'un système comptable très simple, pour le meilleur rendement du Denier du Culte et des Œuvres.

Q. — Je viens de marier avec les dispenses nécessaires un catholique, 29 ans, avec une protestante du même âge. Or, celle-ci, intelligente et de bonne volonté, voudrait embrasser la religion de son mari.

Cela étant, je voudrais savoir comment procéder à cet égard ?

a) Evidemment instruire de mon mieux l'intéressée sur la foi catholique.

b) Serait-il nécessaire de réitérer le baptême ?

c) Ensuite, devant témoins, faire signer une déclaration de foi catholique. (Cette pièce en double serait conservée à la Chancellerie et aux archives paroisssiales).

d) Admission aux sacrements, etc.

e) Je ne pense pas qu'il y ait lieu à réitérer le mariage, celui-ci étant certainement valide et licite. Une bénédiction ?...

R. — *a)* Il faut en effet commencer par là.

b) Ce n'est pas une règle absolue qu'il faille réitérer le baptême conféré dans l'hérésie. On doit examiner chaque espèce, et vérifier si dans l'hypothèse, les conditions essentielles de matière, de forme et d'intention ont été observées ou non.

En ce qui concerne les Protestants, on admet qu'en général ils ne respectent pas ces conditions. Il suffit de se rappeler ces paroles de Luther *(De Captivitate Babylonis)* pour être édifié sur leur mentalité habituelle à l'égard du baptême : « De quelque manière qu'il soit conféré, écrit il, pourvu que ce ne soit pas au nom d'un homme, mais au nom du Seigneur, il opère son œuvre de salut. Bien plus, si quelqu'un reçoit le baptême au nom du Seigneur, quand même le ministre n'aurait pas l'intention de le conférer en ce nom sacré, je ne doute pas qu'il serait sauvé. »

Il est donc prudent de réitérer le baptême sous condition à la personne qui l'a reçu des mains d'un protestant. Ainsi décide l'Instruction de la S. C. de la Propagande du 26 juillet 1845.

c) Mais avant de conférer le baptême, il faut faire abjurer l'hérétique qu'il s'agit de baptiser (can. 731).

Cette abjuration doit être reçue par l'Evêque en personne (can. 2314); vous avez donc besoin d'une délégation spéciale pour la recevoir vous-même. L'abjuration devra en outre revêtir un caractère judiciaire, c'est-à-dire être faite en présence d'un notaire (qui pourrait être votre vicaire) et de deux témoins.

Un procès verbal de l'abjuration sera dressé en double, signé de tous, et annexé à chacun des deux exemplaires de l'acte de baptême : celui qui est destiné aux archives de l'évêché, et celui qui est destiné aux archives paroissiales.

Quand l'abjuration est reçue par un simple prêtre, il la reçoit revêtu du surplis et de l'étole violette, devant l'autel, assis au coin de l'épître si le St-Sacrement est dans le tabernacle, ou au milieu s'il n'y est pas. Le converti à genoux devant le prêtre tient la main droite sur les Saints Evangiles et lit la profession de foi, dont le texte a été donné par le St-Office (publié dans la *Collectanea* de la Propagande, t. I, p. 642 et s.). Le prêtre récite ensuite les prières marquées au Rituel et impose à l'abjurant une pénitence : quelques prières, une aumône, la visite d'une église.

Le procès-verbal d'abjuration pourrait être rédigé dans les termes suivants :

« En tel diocèse, dans l'église de..., l'an..., le..., en présence des deux témoins soussignés : Un tel, né à..., le..., ayant reconnu que hors de la véritable Eglise il n'y a point de salut, de sa propre volonté et sans aucune contrainte, a fait profession de la religion catholique, apostolique et romaine, et abjuré entre mes mains l'hérésie de Luther, de laquelle je lui ai donné l'absolution au for externe. en vertu des pouvoirs que Mgr l'Evêque de... m'a conférés à cette fin, en date du... »

Le prêtre fait également la mention du baptême sous condition et termine ainsi : « En foi de quoi je... signe le présent certificat avec ledit X., le notaire et les témoins. »

Après l'abjuration interviendront les rites du baptême conféré en secret d'après le décret du 20 nov. 1876 et le can. 759 § 2. Avec la permission de l'Ordinaire on pourra suivre les formes prescrites pour le baptême des enfants (can. 755).

Dès qu'il reste un doute probable sur la validité du premier baptême, le second baptême doit être suivi de la confession sacramentelle avec absolution conditionnelle.

d) Remarquez enfin le can. 753 : « *Tam sacerdotem qui adultos baptizaturus est, quam ipsos adultos qui sani sint, decet esse jejunos. — Nisi graves urgentesque causæ obsint, adultus baptizatus statim Missæ sacrificio assistat et sacram communionem percipiat.* » Il faudra aussi faire conférer à la convertie le sacrement de Confirmation (can. 787).

e) Il n'y a certainement pas lieu de faire renouveler le consentement matrimonial des époux. Mais vous pouvez leur donner la bénédiction solennelle qu'aux termes du can. 1102 ils n'ont pas pu recevoir le jour de leur mariage, et que le can. 1101 § 1 vous autorise à leur donner maintenant : « *Parochus curet ut sponsi benedictionem solemnem accipiant, quæ dari eis potest etiam postquam diu vixerint in matrimonio, sed solum in Missa, servata speciali rubrica et excepto tempore feriato.* »

Pourquoi ne pas insérer cette bénédiction dans la messe à laquelle la convertie fera sa Première Communion, aussitôt après son baptême ? Mais il faudra que les deux époux soient présents (S. C. du Concile, 27 mai 1911).

Q. — Je lis dans S. François de Sales (*Les Vrais entretiens spirituels*, XV, *De la volonté de Dieu*) : « Après avoir confessé deux ou trois fois [la bienheureuse Marie de l'Incarnation] avec beaucoup d'attention, enfin je dis une fois à cette bienheureuse que je ne lui pouvais donner l'absolution, parce que les choses dont elle s'accusait n'étaient que minces imperfections et non péché, et *lui en fis dire un qu'elle eut fait autrefois*, comme vous faites à la Visitation. »

Je suppose que ce péché ancien avait déjà été accusé et absous. Cette doctrine se retrouve dans les manuels de théologie morale : *un péché déjà soumis au pouvoir des clefs et déjà absous peut être matière suffisante de la confession.* C'est ainsi qu'on voit de pieux pénitents vous apporter toutes les semaines quelque « vieux péché » cent et cent fois pardonné, et rien d'autre en plus, car ils ne se sentent pas coupables de fautes délibérées.

Sur quoi se fonde cette doctrine, que j'ai vu d'ailleurs vigoureusement contester par deux directeurs de conscience très expérimentés ?

Que répondre à ces objections ?

1° Du point de vue de l'absolution : il n'y a plus rien à faire, le péché a été pardonné, effacé, par le prêtre agissant au nom de Dieu. L'absolution suivante tombe sur le néant. Même s'il reste un « *reatus pœnæ,* » le « *reatus culpæ* » n'existe plus.

2° Il est psychologiquement impossible de concevoir de la contrition pour un péché peut-être véniel, peut-être commis il y a grand nombre d'années...

3° A supposer qu'une telle contrition soit possible, est-il opportun de tourner obstinément une âme vers le regret de telle faute passée, sous peine de ne pas recevoir l'absolution ? Ne vaudrait-il pas mieux adopter une doctrine plus extensive de la matière suffisante actuelle, permettant aux âmes avides de la grâce de l'absolution de la recevoir pour la simple accusation de la déficience de leur foi, de leur espérance, de leur charité, de leur fidélité (sans qu'une faute déterminée puisse être accusée) ?

R. — S. François de Sales, en priant la bienh. Marie de l'Incarnation d'ajouter à sa confession l'accusation d'un péché, même simplement véniel, déjà pardonné par une absolution antécédente, agissait en parfait confesseur et en théologien consommé, soucieux de la validité du sacrement qu'il administrait et du bienfait de grâce qu'en devait retirer sa pénitente.

La matière et la forme sont les deux éléments essentiels sans lesquels il n'y aurait point de sacrement. Or la matière du sacrement de pénitence, c'est le péché. Non pas cependant que le péché soit l'élément constitutif de la pénitence, comme l'eau est celui du baptême, ou l'huile celui de l'Extrême Onction : *non materia ex qua ;* mais en ce sens qu'il est l'objet visé et atteint par le sacrement de la rémission : *materia circa quam.* « De même que nous disons que le bois est la matière du feu, dit le Catéchisme romain (*De pœnit*, n. 18), parce qu'il est consumé par le feu : de même les péchés, qui sont détruits par la pénitence, sont bien nommés matière de ce sacrement. » Là donc où il n'y a point de péché, il n'y a point de matière pour l exercice du sacrement. L'absolution portant dans le vide, n'ayant rien à remettre, ne signifie rien, est nulle : il n'y a point de sacrement.

S. François de Sales et les théologiens ont donc raison de réclamer l'accusation d'un péché au moins, quand le pénitent n'apporte que des imperfections, des déficiences qui ne sont pas certainement des péchés.

Quel péché rapportera le pénitent ? Il n'en commettra pas un pour les besoins de la cause, certes, mais il rapportera un péché de sa vie passée, mortel ou véniel, déjà pardonné. C'est là une matière suffisante pour valider le sacrement : « Peccata post baptismum commissa, sive mortalia directe potestate clavium jam remissa, sive venialia, sunt materia sufficiens, sed non necessaria, sacramenti pœnitentiæ. » (Can. 902).

N'est-il pas venu à l'idée de quelque lecteur de nous opposer ce texte pour contester qu'un péché *véniel* déjà pardonné par le pouvoir des clefs n'était pas matière suffisante de la confession, partant que le pécheur devait rapporter un péché *mortel* déjà pardonné ?... Et s'il n'avait jamais péché mortellement ?

Enfantillage ! Le péché véniel pardonné par le pouvoir des clefs est dans la même condition que celui pardonné autrement, v. g. par un acte de charité. L'un et l'autre, non pardonnés ou pardonnés de quelque manière que ce soit, sont matière libre et suffisante du sacrement de pénitence. C'est pour prévenir cette anodine objection sans doute que de récents manuels énoncent fort à propos la thèse en ces termes : « Materia remota libera, sed sufficiens, sunt tum veniale nondum clavibus subjectum, tum *quodcumque peccatum actuale* rite subjectum et remissum. » (Cf. Merkelbach, *Summa theol. mor.*, t. III, n° 434). Voilà qui est clair.

Cela, c'est la pratique des meilleurs fidèles qui, spontanément, à leurs péchés de la semaine, par exemple, ajoutent l'accusation de péchés déjà régulièrement pardonnés par une précédente absolution. Et ce rappel de « quelque vieux péché, déjà cent et cent fois pardonné », ne manque pas de leur être salutaire comme le déclarait Benoît XI : « Ceterum licet de necessitate non sit iterum eadem confiteri peccata ; tamen. . propter erubescentiam quæ magna est pœnitentiæ pars, ut eorumdem peccatorum iteretur confessio reputamus salubre. » (Const. *Inter cunctas*, 17 févr. 1304). Salutaire, nous allons le voir en répondant aux difficultés proposées.

Tout d'abord, une absolution conférée à des péchés déjà pardonnés ne tombe pas dans le vide. Après une première absolution, la coulpe est détruite, le *reatus culpæ* n'existe plus. Mais la peine temporelle n'est pas totalement enlevée : « Il faut que pour tout péché, dit S. Thomas, reste une peine satisfactoire qui serve de remède contre le péché. C'est pourquoi, bien que par la vertu de l'absolution il y ait eu rémission d'une certaine quantité de la dette de peine pour un grand péché, il n'est pas nécessaire qu'une quantité égale de peine soit remise pour chaque péché, car, en ces conditions, il pourrait y avoir quelque péché qui n'aurait plus la dette de peine ; mais, par la vertu

des clefs, c'est une partie proportionnelle de la peine de chaque péché qui est remise. » *(Supplem.*, q. 18, art. 2, ad 3). Voilà donc possibles et fructueuses des absolutions successives du même péché, puique la remise de peine par l'absolution n'est jamais totale, mais toujours partielle.

Il est vrai toutefois que, la contrition aidant, toute la peine temporelle peut être remise : « Même dans la seconde absolution, dit S. Thomas faisant sienne une opinion qu'il rapporte, il y a une diminution de peine, en vertu des clefs, parce que cette seconde absolution confère une augmentation de grâce. Or, plus la grâce augmente, plus l'impureté qui reste du péché précédent diminue, et moins il nous reste à payer de peine purificatrice. C'est pourquoi, déjà dans la première absolution, la diminution de peine, par la vertu des clefs, est plus ou moins grande, selon que le pénitent se dispose plus ou moins à la grâce ; il est même possible qu'il soit si bien disposé que, par la vertu de la contrition, toute dette de peine soit enlevée. Il n'y a donc pas non plus d'inconvénient à ce qu'une fréquente confession enlève également toute la peine, en sorte qu'il ne reste plus de peine spéciale pour un péché complètement expié par la peine du Christ. » *(Loc. cit.*, ad 4).

Notons bien, en passant, ces avantages émanant d'une confession réitérée : une augmentation de grâce, une purification de l'âme qui contribuent à éloigner le pénitent du péché et à le fortifier contre les rechutes ; une plus ample rémission de la peine temporelle. On y pourrait ajouter ces autres encore signalés par des théologiens dont S. Thomas ne partage pas l'opinion : « Certains théologiens prétendent que, par la vertu des clefs, la première absolution remet tout ce qui peut être remis de la dette de peine (opinion rejetée), et que cependant la confession répétée a une certaine valeur à raison de l'instruction meilleure du pénitent, de sa plus grande sécurité, de la prière du prêtre confesseur et du mérite de la confession qu'elle renouvelle. » *(Ibid.)*. Pour tous ces avantages qu'elles procurent, les absolutions réitérées, données à des péchés pardonnés quant à la coulpe, ne tombent pas dans le vide.

La difficulté devient plus pressante cependant à l'égard d'un péché pardonné quant à la coulpe et dont la satisfaction sacramentelle, accomplie avec une belle contrition, a soldé toute la peine temporelle. Il n'y a plus ni *reatus culpæ*, ni *reatus pœnæ :* sur quoi porte l'absolution ? tombe-t-elle dans le néant ?

Pour résoudre cette difficulté, il faut nous représenter ce que signifie la rémission des péchés. On dit : « Après l'absolution, le péché ne subsiste plus. » Mais comment ? Ce n'est pas en ce sens que le péché n'a pas été commis : *Quod enim factum est, fieri nequit infectum.* Le péché reste un fait localisé dans le passé. Toutefois Dieu veut bien, dans sa grande miséricorde, agir envers son auteur comme s'il n'avait pas été fait. Le péché commis *ipso facto* a fait naître pour Dieu le droit de s'éloigner du pécheur et d'en tirer vengeance par un châtiment. Ce droit, Dieu peut l'exercer ou y renoncer. Il y renonce effectivement en rendant son amitié au pécheur par l'infusion dans son âme de la grâce qui le rapproche de lui. Et il déclare cette renonciation et la rend officielle par la sentence d'absolution prononcée, en son nom, par son ministre siégeant à son tribunal. Or, ces deux choses, dès lors que le péché a existé, Dieu peut les faire non seulement une fois, mais deux fois, mais cent fois. Cent fois, en effet, il lui est loisible de déclarer qu'il renonce à son droit, que lui a conféré l'offense, de s'éloigner et de punir, et, en le déclarant, de le faire par une infusion de grâce. Or, c'est précisément en cela que consiste la rémission des péchés.

Pour le mieux saisir, écoutons les théologiens, et tout d'abord S. Thomas : « Dans la pénitence se trouve un premier élément qui *n'est que sacrement*, à savoir, les actes extérieurement posés, tant par le pécheur pénitent que par le prêtre qui absout ; puis un second qui est à la fois *effet sacramentel et sacrement,* la pénitence intérieure du pécheur ; et enfin un troisième qui est simplement *effet sacramentel* et n'est pas sacrement, la rémission du péché. Le premier élément, pris dans son intégrité, est cause du second. Le premier et le second réunis sont, d'une certaine façon, causes du troisième. » (IIIa Pars, q. 84, art. 1, ad 3). Ainsi donc la rémission du péché, d'après le saint Docteur, se fait par le moyen de la pénitence intérieure qui est signifiée d'abord par les actes extérieurs du pénitent pris à part, à savoir, sa confession et sa demande d'absolution, puis signifiée et causée par ces mêmes actes dès que s'y joint l'absolution du prêtre, qui dispose le pécheur à la grâce et partant à l'éloignement du péché. Prise elle même à part, l'absolution a pour rôle de communiquer à la pénitence intérieure la vertu divine de signifier et de causer instrumentalement (car c'est là le propre des sacrements de la Loi nouvelle) la rémission du péché et la grâce sanctifiante, conjointement avec le rite extérieur. « Les sacrements de la nouvelle Loi n'ont pas seulement valeur de signes, mais opèrent aussi ce qu'ils signifient. Le prêtre qui baptise, déclare que le catéchumène est intérieurement purifié par des paroles et par des actes qui non seulement signifient, mais opèrent cette purification. De même, en disant « Je t'absous, » le prêtre manifeste que non seulement il signifie l'absolution du pénitent, mais qu'il la cause. » *(Loc. cit.*, art. 3, ad 5).

Or, cette consécration de la pénitence intérieure signifiée par la pénitence extérieure ne peut elle pas se renouveler plusieurs fois, autant de fois qu'on le voudra ? Ce pénitent intérieurement contrit exprime autant de fois qu'il le désire ses sentiments intérieurs, et autant de fois l'absolution leur communique la vertu divine d'opérer la guérison du péché. Il agit à la manière du religieux qui, chaque année ou plus souvent, renouvelle entre les mains de son supérieur les vœux qui le

consacrent à Dieu de nouveau tout en étant extérieurement l'expression renouvelée de sa donation intérieure. L'absolution renouvelée ne tombe donc pas dans le néant en exerçant sa vertu sur les dispositions intérieures, qui demeurent, du pénitent. « Le sens de la formule « Je t'absous » s'expliquerait mieux de la façon suivante : « Je t'administre le sacrement de l'absolution » *(Suppl., l. c.)* c'est-à-dire, le rite qui à la fois signifie et cause la rémission du péché. Ou mieux, comme l'interprète Suarez : « Je te confère la grâce qui, autant qu'il est en son pouvoir, remet ton péché, » c'est-à-dire, autant qu'il peut y avoir péché à remettre. »

Tous les théologiens n'admettent pas cette explication de S. Thomas sur le mécanisme de la rémission du péché. Le cardinal Billot, selon sa théorie de la causalité intentionnelle des sacrements, tient que l'absolution a pour effet principal de conférer un droit immédiat à la grâce sacramentelle que Dieu produit physiquement dans l'âme du pénitent. Autrement dit, par l'absolution le pécheur reçoit un droit à la grâce qui éloigne le péché. Or, rien n'empêche non plus dans cette opinion que le pécheur soit plusieurs fois gratifié d'un nouveau titre qui lui donne droit à la grâce spécialement ordonnée à la destruction du péché, à une rentrée plus profonde et plus intime dans l'amitié de Dieu.

Bref, quelle que soit l'explication adoptée, l'absolution réitérée pour la n^{me} fois d'un péché jadis accusé produit toujours son effet spécifique : la grâce ou le titre à la grâce de soi libérative du péché, qu'elle détruit effectivement quand elle le rencontre (ce qui est le cas ordinaire), qu'elle n'a pas à détruire quand il n'existe déjà plus (ce qui est le cas accidentel), et contre le retour duquel toujours elle dresse son antagonisme en fortifiant l'âme de sa vertu divine.

Ainsi, l'absolution réitérée dans les conditions de l'objection ne tombe jamais dans le néant. Elle est toujours motivée, de la part de Dieu qui pardonne, par les dispositions intérieures du pécheur qui se repent et les exprime extérieurement par sa confession et sa demande de pardon.

Les mœurs des hommes nous apportent un *confirmatur* à ce qui précède. N'ont-ils pas, en effet, coutume de demander pardon plusieurs fois, durant toute leur vie même, à ceux qu'ils ont vraiment regret d'avoir offensés, et ceux-ci n'aiment-ils pas à redire autant de fois le pardon qu'ils accordent ?

L'objection cependant fait une instance : « Il est psychologiquement impossible de concevoir la contrition pour un péché, peut-être véniel, peut-être commis il y a un grand nombre d'années. » — La meilleure réponse serait de lui opposer des faits. On dit, par exemple, que S. Pierre pleura son péché toute sa vie. On entend bien souvent des hommes, parlant d'un acte de leur vie passée, s'écrier : « Je le regretterai toute ma vie. » C'est peut-être à cause des conséquences néfastes qui se font encore sentir. Mais la même expression se retrouve sur les lèvres de ceux qui aiment et qui ont été pardonnés, et encore plus sincère, exprimant un regret sans cesse plus cuisant à mesure que le bienfait se fait aussi plus généreux de la part de l'offensé. Et il n'en serait pas de même pour l'amour de charité, dépassant à l'infini l'amour humain ? Peu importe que le péché ait été seulement véniel, qu'il remonte à un lointain passé : pour le regretter, il suffit de s'en souvenir et de le voir ce qu'il a été : une offense à Dieu. Tous les motifs de regret, toutes les considérations habituelles trouvent leur libre jeu dans la conscience chrétienne aimante. Or, ce n'est pas aux âmes ordinaires, qui ont assez de péchés véniels actuels à accuser, mais aux âmes d'élite plus parfaites qu'on aura l'occasion, pour assurer la validité de l'absolution, de réclamer l'accusation d'une faute passée. On n'aura pas à craindre qu'elles ne puissent s'en repentir.

Quant à penser tourmenter inutilement les âmes en leur demandant un retour sur le passé, quittez ce souci, cher confrère. Chez les âmes repentantes la douceur de la contrition croît en proportion de l'amour qui l'inspire. Rien ne les empêchera d'accuser les déficiences de leur foi, de leur espérance, de leur amour, pour en concevoir un sentiment plus profond d'humilité et recevoir du confesseur la direction appropriée. Mais il restera toujours vrai, car c'est la doctrine de l'Eglise, que pour valider avec certitude une absolution, l'accusation d'un péché constituant une matière suffisante est nécessaire. Or, dans le doute créé par l'accusation d'une imperfection qui n'est pas certainement péché, le confesseur, qui n'a pas le droit d'exposer le sacrement qu'il administre au péril de nullité, n'a pas d'autre ni de meilleure ressource que de réclamer l'accusation d'un péché déjà pardonné.

Q. — La charité qui se propose de secourir le prochain dans ses besoins de l'ordre surnaturel fait partie essentielle de la vertu de charité, autant et plus que celle qui se propose de secourir le prochain dans ses besoins de l'ordre naturel.

Or je suis entouré, comme beaucoup d'autres sûrement, de quantité de braves gens, à peine pratiquants (la messe 3 ou 4 fois par an), qui sont disposés à rendre et rendent à l'occasion au prochain quelques tout petits services d'ordre plutôt matériel..., peut-être en vue de Dieu..., mais surtout pour être autant que possible bien avec les voisins. Mais ils ne font à peu près rien pour leurs frères au point de vue surnaturel ; ils serait même étonnés si on leur disait qu'ils sont tenus à quelque chose.

Possèdent-ils vraiment la charité chrétienne (je veux dire la charité fraternelle), et peut-on croire qu'ils sont cependant couverts en quelque sorte par le texte de S. Jean et autres semblables : *Qui manet in charitate, in Deo manet* (I Jo., IV, 16), etc ?

R. — Nous sommes ici en face de l'équivoque créée par l'emploi du mot *charité* appliqué aux

œuvres de bienfaisance naturelle. La charité, vertu spécifiquement chrétienne, c'est à dire surnaturelle, a pour objet Dieu, bien suprême, aimé pour lui-même *dans la communication qu'il nous fait de son propre bonheur*. C'est la doctrine même de S. Thomas, IIa-IIæ, q. XXIII, a. 1. Cet aspect de la charité, vertu surnaturelle, nous fait comprendre comment, tout en ayant Dieu comme objet principal, elle s'étend au prochain secondairement. La charité, en effet, nous fait aimer le prochain par le même acte qui nous porte vers Dieu, en raison de cette communication de la divine béatitude que nous souhaitons à nos frères et aussi afin que Dieu soit aimé d'eux. Ici, « la raison d'aimer le prochain, c'est Dieu ; et ce que nous devons aimer dans le prochain, *c'est qu'il soit en Dieu*. » Et S. Thomas de conclure : « Il est donc évident que l'acte par lequel Dieu est aimé et celui par lequel est aimé le prochain sont de la même espèce. » *(Ibid.*, q. XXV, a. 1).

Il est nécessaire d'insister quelque peu sur cet aspect surnaturel de la charité à l'égard du prochain, pour bien comprendre la suite de notre réponse. Nous le faisons, avec l'aide d'une substantielle note du P. Noble, O. P., dans son très récent opuscule *La charité*, traduction française de la *Somme théologique* (IIa IIæ, q. 23-26) [1], note 70, p. 314 :

« C'est par le même « habitus » infus, comme source, et par des actes identiques en leur motif formel, comme affirmations de cet unique « habitus », que nous aimons Dieu et le prochain, de même que c'est par le même principe visuel, par le même acte de vision, que nous voyons la lumière et les objets éclairés par cette lumière. Par la charité, nous aimons Dieu en lui même et pour son bien même. Mais, aimer le bien de Dieu, c'est vouloir tout ce qu'il veut ; car, ce qu'il veut, c'est là son bien. Aimer le bien de Dieu et ce qu'il veut, c'est donc adopter tous ses amours. Or, Dieu aime les hommes qu'il a créés, qu'il a rachetés par la croix de son Fils Jésus Christ et prédestinés à vivre dans l'intimité de sa béatitude. La charité pour Dieu nous impose donc la charité fraternelle. Elle nous en impose aussi le *comment*. Pour connaître la façon dont nous devons aimer surnaturellement notre prochain, nous n'avons qu'à voir la façon dont Dieu l'aime et régler notre intention sur cette intention divine. Le but que Dieu se propose en l'aimant doit être le nôtre. Quel est ce but ? S. Thomas le dit ici brièvement et vigoureusement : « *ut in Deo sit* » ; c'est-à-dire nous devons, comme Dieu et avec Dieu, vouloir à nos frères la béatitude éternelle, la grâce qui en est le gage, la sanctification qui est la prospérité de cette grâce et puis tous les biens humains qui concourent, à titre de moyens, à cet épanouissement de la vie divine. Ainsi, devant notre charité fraternelle, c'est encore Dieu qui se donne à aimer dans notre prochain, dans lequel nous devons voir Dieu qui s'y trouve ou souhaiter qu'il s'y trouve. Dès lors que nous aimons quelqu'un pour lui-même, dit S. Thomas, nous sommes portés à aimer tous ceux qui, de quelque façon, lui tiennent à cœur. C'est le même acte d'amour qui passe, de l'être aimé principal, à ceux qui, à cause de lui, sont aimés secondairement. »

[1] Editions de la *Revue des Jeunes*, 12 f., relié toile, 16 f. (Paris, Desclée et Cie, 30, rue St-Sulpice).

On voit comment la charité s'exerçant à l'égard du prochain en ce qui concerne ses besoins de l'ordre surnaturel, fait partie essentielle de la vertu de charité. Le mot *essentiel* est ici parfaitement choisi, puisque procurer au prochain les moyens de parvenir à sa fin surnaturelle, c'est aimer le prochain « afin qu'il soit en Dieu », comme le dit brièvement et vigoureusement S. Thomas. « Mais la charité qui s'exerce à l'égard du prochain en ce qui concerne ses besoins de l'ordre naturel n'appartient essentiellement à la vertu de charité que dans la mesure où ces moyens d'ordre naturel sont procurés au prochain en vue de la fin surnaturelle. C'est ainsi que l'aumône, même simplement matérielle, est considérée comme un acte relevant de la charité surnaturelle si elle est donnée à l'indigent « pour l'amour de Dieu. » Cette intention surnaturelle d'ailleurs n'exclut pas l'acte de miséricorde par lequel on entend subvenir au besoin du prochain ; mais, comme le dit S. Thomas, « faire l'aumône est un acte de charité produit par l'intermédiaire de la miséricorde » (IIa IIæ, q. XXXII, a. 1).

Il peut donc se faire que l'on subvienne aux besoins du prochain dans l'ordre naturel, qu'on « rende à l'occasion au prochain quelques petits services d'ordre plutôt matériel », sans faire pour autant un acte de vertu de charité proprement dite. Dans l'ordre naturel [1], en effet, la « charité » se prend comme synonyme d'amour, même purement humain, du prochain, — dilection, amitié, bienfaisance, — et englobe tous les devoirs qui ne sont pas de stricte justice. C'est le précepte de la « dilection mutuelle », comme l'appelle S. Thomas *(Cont. Gent.*, l. 3, c. 130), « en vertu de laquelle l'un doit porter secours à l'autre, même dans les choses où il ne lui doit rien en justice. »

Il est donc très vraisemblable que vos paroissiens, braves gens, mais peu pratiquants, s'en tiennent à cette « charité » purement naturelle qui n'est point la véritable charité et à laquelle on ne saurait appliquer le texte de S. Jean, I Jo., IV, 16. Bonnes relations de voisinage, *mutua dilectio*, dirait S. Thomas.

Mais il ne faut pas exclure *a priori* l'autre hypothèse : *peut-être en vue de Dieu*, dites-vous. Si tel était vraiment le motif déterminant de ces petits services, les actes de bon voisinage deviendraient actes vertueux de charité. Est-ce à dire qu'on pourrait leur appliquer le texte de S. Jean ? Ce texte signifie, de toute évidence, la présence dans l'âme chrétienne de la vertu infuse de charité. Si ces paroissiens peu pratiquants étaient (vu leur ignorance et leur bonne foi, l'hypothèse n'est pas invraisemblable) en état de grâce, les petits services quotidiens rendus aux voisins seraient une manifestation du règne intérieur de la charité dans leurs âmes, et alors s'appliqueraient les paroles de S. Jean. Mais si ces paroissiens sont en état de péché mortel, il est bien à craindre que

[1] Nous reprenons ici un thème déjà exposé dans l'*Ami* 1933, p. 392-393.

les actes de bienfaisance matérielle, inspirés par un *certain* amour de Dieu, ne soient pas encore des effets de la véritable charité surnaturelle. Ces actes répétés, accomplis sous l'influence de la grâce *actuelle,* pourront être des dispositions plus ou moins éloignées à la justification, mais ne seront pas encore l'acte d'amour parfait qui justifie.

Ce commencement d'amour de Dieu, suffisant pour la préparation plus ou moins éloignée à la justification, mais insuffisant comme disposition dernière appelant la justification, n'est pas une chimère. Le concile de Trente n'inclut-il pas, dans les actes préparatoires à la justification, un mouvement encore informe par lequel les pécheurs « *commencent* à aimer la source de toute justice » ? (Sess. VI, c. 6 : Denz.-Bannw., n. 798).

Q. — Il est permis de conseiller un moindre mal à celui qui veut commettre un plus grand, par exemple : à celui qui veut tuer quelqu'un on peut dire d'enlever son bras, son argent.

Peut-on dire à un schismatique qui a abandonné toutes les pratiques religieuses, et qui ne veut pas se faire catholique, d'aller à l'église schismatique pour assister à la messe, de se confesser à son prêtre ?

R. — En guise de réponse, cher confrère, nous allons vous exposer un autre cas de conscience. Vous conclurez *a pari* ou *a fortiori,* et nous aurons aussi fait d'une pierre deux coups.

Dans un hôpital, un hérétique (et un schismatique est également hérétique) gravement malade exprime à son infirmière le désir de recevoir les secours de sa religion et la prie d'en aller quérir le ministre. Mais celle-ci est catholique et se demande si elle peut accéder à la demande du malade ?

Non, disent les réponses du St-Office (14 mai 1848 et 26 déc. 1898) ; toutefois l'infirmière pourrait avertir une personne appartenant à la secte religieuse du malade, qui ferait le nécessaire (31 janv. 1872).

De ces réponses il résulte qu'un catholique ne peut pas licitement se prêter à rendre de tels services et appeler directement le ministre hérétique dans le but d'exercer son ministère. Il y aurait une coopération directe immédiate au culte de l'hérésie : ce qui est un péché grave contre la foi.

Mais s'il est vrai aussi que « odiosa sunt restringenda », on pourrait, dans un cas grave, à défaut d'une autre personne, prévenir indirectement le ministre hérétique, par une formule de ce genre : « Un malade désire vous parler. » Par cas grave, il faut entendre un cas extraordinaire qui intéresse le bien commun. L'appel ainsi formulé ne visant pas directement le culte à exercer est en soi un appel indifférent, qui vérifie le jeu de la cause à double effet.

Raisonnons maintenant par comparaison.

Si dans les graves conjonctures du péril de mort pour un malade hérétique, il n'est pas permis d'appeler le ministre de sa religion dans le but de lui en procurer les secours, *a fortiori* dans le cours ordinaire de sa vie ; et encore plus *a fortiori* ne sera-t-il pas permis de stimuler son zèle à pratiquer une religion fausse.

Ce serait une funeste méprise d'invoquer le principe du moindre mal.

S'il est vrai que le paganisme, auquel se ramène pratiquement la religion de celui qui n'en a plus, apparaît plus mauvais que l'hérésie, en ce sens que cette dernière garde encore des vérités révélées, il n'en est pas moins vrai que par rapport à la foi elle-même, l'hérésie est plus grave que le paganisme.

S. Thomas s'en explique dans la I[a]-II[æ], q. 10, où il distingue d'abord trois sortes d'infidélité : des païens, des Juifs, des hérétiques. « Comme, en effet, dit-il, le péché d'infidélité consiste dans le fait de résister à la foi, cela peut se produire d'une double manière. Car ou bien l'on résiste à la foi qui n'est pas encore reçue : et telle est l'infidélité des païens ou des gentils. Ou bien on résiste à la foi déjà reçue : soit en figure, et l'on a l'infidélité des Juifs ; soit dans la manifestation même de la vérité, et c'est l'infidélité des hérétiques » (art. 5). Or, de ces trois espèces, quelle est la plus grave ? Par rapport à la foi, « celui qui s'oppose à la foi qu'il a reçue pèche plus gravement contre la foi que ne le fait celui qui résiste à la foi non encore reçue ; de même que celui-là qui n'accomplit point ce qu'il avait promis pèche plus gravement que celui qui ne fait point ce qu'il n'avait jamais promis. Aussi bien, d'après cela, les hérétiques qui ont professé la foi de l'Evangile et qui luttent contre elle en la corrompant pèchent plus gravement que les Juifs qui n'ont jamais reçu la foi de l'Evangile. Mais, parce qu'ils ont reçu ce qui en était la figure dans l'Ancienne Loi, qu'ils corrompent en l'interprétant de travers, à cause de cela l'infidélité des Juifs est encore plus grave que celle des Gentils qui n'ont reçu en aucune manière la foi de l'Evangile. » — Envisagée même subjectivement, dans le pécheur, l'hérésie est le plus grand mal, car son opposition volontaire et tenace à la foi connue, revêt tout le caractère de la coulpe, tandis que la privation de la foi dans le païen revêt plutôt celui d'une peine. — C'est pourquoi, « à parler purement et simplement, conclut S. Thomas, l'infidélité des hérétiques est la plus mauvaise » (art. 6). Car « il eût été mieux pour eux, dit S. Pierre, de ne point connaître la voie de la justice que de retourner en arrière après l'avoir connue. » (II Petr., II, 21).

Laisser un homme dans l'erreur du paganisme est donc un moindre mal que de le laisser dans l'hérésie, où il serait plus coupable envers Dieu. Si donc un adepte de l'hérésie s'en éloigne par indifférence, en délaisse les pratiques, laissons-le s'en éloigner et réjouissons-nous, car en se détachant de l'erreur obstinée, indirectement il se rapproche de nous. L'engager à pratiquer sa religion serait un péché, car ce serait l'inciter par un funeste conseil à pécher lui-même. Lisez les claires

conclusions de la théologie morale dans Merkelbach : « Quoad officia cultus hæreticorum : ...nec licitum est alios invitare ad officia vel conciones hæreticorum sive persuasione, sive auctoritate vel consilio, sive aliis quibuslibet invitamentis, quia est directe inducere ad peccandum, quod est intrinsece malum. » *(Summa theol. mor.*, t. I, n° 763). A combien plus forte raison donner le conseil d'en recevoir les sacrements, d'en entendre la messe !

Et que dire du scandale d'un ministre de la religion catholique donnant de tels conseils ? Comme il laisserait à penser que toutes les religions se valent ! N'insistons pas.

Bref, ce n'est pas le principe du moindre mal qui trouve ici son application, mais un autre, bien connu et inscrit dans la Sainte Ecriture : « Non sunt facienda mala ut veniant bona. » Dieu nous garde de jamais donner conseil d'un plus grand mal !

Q. — Notre Société cléricale de droit pontifical est régie par le titre XVII du livre II du Codex. Selon nos constitutions, revues et approuvées par Rome, on devient membre temporaire de la Société par l'envoi en Mission, et membre définitivement agrégé trois ans plus tard. Mais, grâce à un indult qui permet à notre Supérieur Général d'appeler aux ordres mineurs et aux ordres majeurs ceux qui doivent être ordonnés au titre de la mission, un grand nombre de nos membres sont incardinés à la Société avant même leur agrégation à la Société, après la prestation du serment exigé par le Codex.

Il arrive que des prêtres ainsi ordonnés et encore non définitivement agrégés quittent la société en conformité avec le canon 647 avant de se faire incardiner ailleurs (ou même avant d'avoir trouvé un évêque bénévole les acceptant à l'essai). Quelle est alors leur situation juridique par rapport à l'exercice du pouvoir d'Ordre ?

Il semblerait qu'ils ne puissent exercer les Saints Ordres, d'après le can. 641 § 1 (cf. can. 681 et 648), et qu'il faille leur appliquer ce que dit Wernz *(Jus canonicum*, t. II, n° 66) : « Quodsi adhuc est rarus casus in quo non verificatur determinata adscriptio clerici religiosi in majoribus, *huic manet prohibitum exercitium ordinum* donec S. Sedes aliter providerit »

Et cependant un cas de jurisprudence relaté par les *A. A. S.* du 1er mai 1934, p. 234-236, semble déclarer que ce canon 641 § 1 ne saurait concerner ceux qui sont régis par le titre XVII du livre II.

R. — Votre situation canonique paraît être tout à fait en dehors du droit commun, et il eût été désirable que vous nous mettiez sous les yeux l'indult qui vous concerne.

Dans les Sociétés d'hommes vivant en commun sans vœux, l'organisation des études cléricales et de l'appel aux ordres sont soumis aux règles édictées pour le clergé séculier (can. 678). Normalement donc les membres de ces Sociétés doivent être ordonnés chacun par son évêque propre, à moins que ce dernier n'ait délivré des lettres démissoriales en faveur d'un de ses collègues.

Le prêtre ainsi appelé aux ordres, quoique faisant partie d'une Société, n'est cependant pas détaché de son diocèse d'origine. Il y demeure incardiné et le can. 585 ne lui est pas applicable. Si donc il vient à quitter la Société, il doit rentrer dans le diocèse où il était avant d'en être membre ; et *a proprio Ordinario debet recipi* (can. 641). Il n'a pas à chercher d'*episcopus benevolus*. Il peut, s'il le veut, n'être à aucun moment *vagus*, et ne jamais être privé d'exercer les saints ordres. (Cf. Goyenneche, *Comment. de religiosis*, t. I, 1920, p. 178). C'est ce droit commun qu'a rappelé et appliqué la S. C. du Concile, le 15 juillet 1933 *(Acta Apost. Sedis*, 1934, p. 234). Elle a décidé en effet que le demandeur ne pouvait pas être incardiné dans le diocèse où il prétendait l'être, parce que n'étant pas religieux il n'avait pas perdu son diocèse d'origine.

Mais contrairement à ce que vous dites, vous n'êtes pas régi par le titre XVII du livre II. Dans la Société dont vous êtes, on vit sous le régime d'un indult. D'après ce que vous dites, ce n'est pas l'évêque de chacun des sujets qui l'appelle aux ordres, c'est le supérieur. Il semble encore que par l'effet de dispositions particulières les sujets qui entrent dans votre Société soient excardinés de leur diocèse d'origine pour être incorporés dans la Société, comme on est incorporé dans un Ordre par la profession.

Si votre indult organise ainsi les choses, il faut évidemment qu'avant de vous quitter le sujet intéressé ait trouvé l'*episcopus benevolus* qui l'accueille. Sinon, pendant tout le temps qu'il est *nullius*, « *nequit sacros ordines exercere* » (can. 641).

Q. — 1° Le Code parle aux canons 673-681 de Sociétés d'hommes ou de femmes vivant en commun sans vœux. Selon le can. 678, les membres de ces Sociétés sont soumis aux mêmes lois que les clercs séculiers en tout ce qui concerne l'organisation des études, à moins de prescriptions spéciales du St-Siège.

Peut-on en conclure que les maisons de Philosophie et les Scolasticats de ces Sociétés doivent être assimilés aux Séminaires au sens du droit canon, avec les effets juridiques mentionnés aux can. 1222 et 1368 ? En particulier, les Supérieurs de ces maisons et scolasticats ont-ils les mêmes pouvoirs que le « Rector Seminarii, » accordés par le can. 1368 ?

2° Visant toujours les mêmes Sociétés, le Code dit au can. 675 que ce sont les Constitutions qui déterminent le mode de gouvernement dans chaque Société ; mais que dans toutes on devra se conformer aux can. 499-530, *congrua congruis referendo*. Or, parmi ces canons, le can. 514 § 4 prescrit que pour ce qui regarde les funérailles il faut observer les can. 1221 et 1230 § 5. Il me semble donc que les membres et les novices décédés de ces sociétés seront transportés pour les funérailles dans l'église ou oratoire de leur maison ou tout au moins de leur institut et que le droit de faire la levée du corps et de le conduire à l'église appartient toujours au supérieur religieux. Cette interprétation me semble toute naturelle.

Pourquoi donc Dom Bastien, dans son *Directoire canonique*, dit-il à la p. 471 : Si la société est cléricale et jouit de l'exemption, les Supérieurs ont juridiction au for externe et interne, et par conséquent pour eux vaudront les prescriptions du can. 514 — Pourquoi met-il la restriction : jouit de l'exemption ? Le can. 514 § 1 ne dit-il pas : *in omni religione clericali* ? Le can. 514 ne vaut-il pas pour les Sociétés non-exemptes ?

R. — Ad I. En ce qui concerne les études et la réception des ordres, les membres des Sociétés

d'hommes vivant en commun sans vœux, sont régis par les mêmes lois que les clercs séculiers.

On peut donc affirmer, en ce qui concerne les funérailles, que les supérieurs de leurs séminaires bénéficient des can. 1222 et 1368, notamment en ce qui concerne les funérailles des élèves du séminaire.

Ad II. Suivons de près les textes. Dom Bastien écrit : *Si la société est cléricale.* Le can. 514 § 1 dit : *In omni religione clericali.* Vous assimilez *societas* et *religio*, et c'est là qu'est votre erreur. Il est écrit au can. 673 § 1 : « *Societas... non est proprie religio, nec ejus sodales nomine religiosorum proprie designantur.* » Les membres des Sociétés ne jouissent pas notamment des privilèges accordés aux religieux (can. 680), sauf indult.

Mais pourquoi recourir au can. 514 qui n'est pas applicable aux sociétés cléricales, et ne pas vous contenter du can. 1368 ? « *Exemptum a jurisdictione parochiali seminarium esto,* » y est-il écrit. Ce texte suffit pour autoriser le supérieur à procéder lui-même aux funérailles de ses élèves, et c'est le cas qui paraît vous préoccuper principalement.

Si la Société désire jouir d'une exemption plus large, elle devra l'obtenir soit de l'évêque (can. 464, § 2), soit du St-Siège (can. 680).

Q. — Au dire d'un prêtre qui remplit des fonctions très importantes dans une Congrégation religieuse, la maîtresse des novices n'a qu'à leur en expliquer les Constitutions, pour la leur faire connaître ; elle n'est pas tenue du tout de les mettre au courant de ce qui s'y passe ; elle doit au contraire s'en abstenir soigneusement, soit par crainte de les scandaliser, soit surtout par crainte de leur faire perdre ainsi toute velléité de profession. « Si graves et si nombreuses que soient les fautes (contre la justice, la charité, etc) qui se commettent dans une Congrégation religieuse, ajoute-t-il, sa nature n'en peut jamais être changée, car ces fautes là ne sont jamais que des accidents ; une erreur à leur sujet ne peut donc jamais être qu'une erreur accidentelle; ce n'est jamais une erreur substantielle qui rende la profession invalide. En d'autres termes, il n'y a jamais dol (can. 572, 4) à ne faire voir aux novices que les beaux côtés de leur Congrégation. »

Que penser de cette opinion ? Peut-elle être suivie *tuta conscientia* ?

R. — Le but du noviciat, c'est de former l'âme du novice par la prière, la mortification, l'étude de la règle et des constitutions sous la conduite du maître des novices. L'étude de la règle et des constitutions est nécessairement théorique. Le maître des novices doit montrer à ses auditeurs comment elles doivent être observées. Nous ne croyons pas qu'il ait à faire le récit des manquements dont il a été le témoin : rien ne l'oblige à pratiquer la médisance, même à l'égard de son Ordre. Tout au plus peut-il laisser entrevoir les désobéissances inévitables étant donné la nature humaine... Est-ce même nécessaire ? Ne peut-on pas supposer que les novices jouissent assez de leurs facultés pour se rendre compte eux mêmes que rien n'est parfait en ce monde, et qu'il y a des transgressions à la loi jusque dans les Ordres religieux ?

En tout cas, pour qu'il y ait dol susceptible d'entraîner la nullité de la profession religieuse, il faudrait que les manœuvres dolosives aient été exercées directement en vue de déterminer la volonté du novice à émettre sa profession (can. 103, § 2). Nous ne croyons pas que le dol pourrait résulter des propos flatteurs tenus par le maître des novices sur le compte de son Ordre, *in abstracto* et devant tout son auditoire. Il faudrait qu'il ait entrepris quelqu'un individuellement et l'ait positivement trompé. Mais y aurait-il un seul novice pour croire son maître lui affirmant qu'il n'y a jamais dans l'Institut ni défaillance, ni vilenie ?

Q. — Une personne avait acheté et fait bénir une quantité importante de chapelets par un prêtre possédant des pouvoirs très spéciaux. Comme je désirais lui demander un certain nombre de ces chapelets, on me fit remarquer qu'il serait convenable de lui rembourser leur prix d'achat. Or nous savons que les objets bénits perdent leurs indulgences lorsqu'ils sont vendus. Peut-on dire que donner une aumône, une offrande correspondante à la valeur de ces chapelets, ce n'est pas acheter ?

Le cas a été résolu par la négative par un canoniste qu'un ami avait consulté pour la même situation. Voulez-vous me donner votre avis ?

R. — Notre avis est conforme à celui du canoniste. La vente consiste essentiellement à échanger un objet contre une valeur équivalente en argent. Dès l'instant que vous donnez le prix des chapelets à celui qui vous les remet, vous les achetez. Il faut donc appliquer le can. 924, § 2 : « *Indulgentiæ coronis aliisve rebus adnexæ tunc tantum cessant, cum coronæ aliævæ res...* VENDANTUR. » Quel que soit le nom donné par vous à la somme d'argent remise en échange des chapelets, dans la réalité elle a le caractère juridique du prix.

Q. — Je me permets de relever un *lapsus* dans votre n° du 20 février, p. 139. Il y est dit que « le droit interdit d'utiliser comme témoins (du mariage) les non-catholiques, les excommuniés, les hérétiques, les infâmes. »

Le droit ne dit absolument rien de cela. Le canon 1094 dit simplement : « *duobus saltem testibus.* » Et comme il ne faut rien ajouter aux lois, il semble bien que soit exact le commentaire ajouté par la plupart des auteurs, à savoir : « deux témoins, quels qu'ils soient, homme ou femme, baptisé ou non » (Bareille, 320), ou : « Ils peuvent être des personnes quelconques, de l'un ou l'autre sexe, ayant atteint l'âge de raison. C'est la doctrine commune qui repose sur le silence du Droit relativement aux qualités requises » (Bargilliat, 292) ; etc., etc.

Il suffit en effet que puisse être affirmé par deux témoins dignes de foi que le consentement a été donné. Les témoins n'ont pas d'autre rôle à remplir.

R. — Le can. 1094 en effet ne « dit rien de cela. » Les non-catholiques, les excommuniés, les *infâmes* peuvent *validement* assister au mariage comme témoins.

Mais il faut tout de même se préoccuper de la licéité. Nous vous dédions à cet égard la déclaration du St-Office à la date du 19 août 1891 : « *Hæreticos non esse adhibendos ; posse tamen*

***ab Ordinario tolerari ex gravi causa, dummodo non adsit scandalum.* »**

La doctrine est fixée dans le même sens. « *Acatholici, excommunicati et infames non adhibentur licite* » (Cappello, *De Matrimonio*, p. 687). « *Licite testes acatholici adhiberi non possunt, nisi gravis causa excuset, atque scandalum vitetur* » (Wernz, *Jus Matrim.*, p. 636 ; Gasparri, *De matrimonio*, éd. 1904, t. II, p. 179).

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Chanoine J. DERMINE. — **A propos du devoir conjugal : La mission du confesseur.** — Un vol. in-12 de 90 p., 5 f. — Paris, Editions Mariage et Famille.

A. DORSAZ, C. SS. R. — **Le Contrôle rationnel des naissances**, en collaboration avec les Drs en médecine R. de Guchteneere, de Bruxelles, et A. Rendu, de Lyon. — Un vol. in-8 de 200 p., 12 f. 50. — Paris, Mignard.

Pierre LHOMME. — **Mariage et Fécondité selon les exigences de la loi morale.** — Brochure in-12 de 55 p., 2 f. — Paris, Téqui.

Abbé J. VIOLLET. — **La loi chrétienne du mariage.** *Prescriptions et défenses.* — Brochure de III-52 p., 3 f. — Paris, Editions Mariage et Famille.

I. — Nos confrères savent tous par expérience personnelle (du moins tous ceux qui ont tant soit peu exercé le ministère de la confession) les difficultés et les angoisses que causent au confesseur conscient de ses devoirs tant à l'égard du sacrement dont il faut assurer la validité et respecter la sainteté, que du pénitent lui-même qu'il faut diriger dans la voie du salut, les cas si variés de ce redoutable péché d'onanisme. L'Encyclique *Casti Connubii* rappelait encore le « compte sévère » qu'auront à rendre les confesseurs sur ce point particulier de leur ministère. Pas de silence coupable qui pactiserait avec le péché !

L'étude du chanoine Dermine, déclare l'auteur, « a pour objet d'appliquer les principes généraux qui régissent les devoirs du confesseur, à une matière importante et pratique entre toutes : le péché d'onanisme conjugal. »

Comment faut-il procéder pour instituer le nécessaire interrogatoire qui doit instruire la cause, pour dissiper l'ignorance du pénitent, déceler la modalité de son péché ? Voilà ce qui nous est dit, avec des exemples de questions à la fois discrètes et précises. Puis viennent les conditions de l'absolution et surtout la direction, qui doit tenir compte de la rigidité de la loi morale et des réelles difficultés du pénitent.

L'auteur note en passant « l'extrême réserve » dont le confesseur doit faire preuve en ce qui concerne la continence périodique à pratiquer selon la méthode Ogino. Nous le notons avec lui pour présenter maintenant deux ouvrages traitant de cette méthode récente, dans laquelle les optimistes voient — puissent-ils avoir raison ! — la fin de l'onanisme, et partant des angoisses du confesseur.

II. — Il y a longtemps que, pour des motifs divers, les hommes cherchent le moyen de réglementer à leur gré le nombre des naissances. Le néo-malthusianisme en a proposé toute une série pour le restreindre ; mais aucun ne peut recevoir l'approbation de la conscience chrétienne. La religion a indiqué la continence perpétuelle ou temporaire ; mais elle est lourde à la faiblesse humaine. Il semble que la science vienne de découvrir le moyen raisonnable, en accord avec la foi, de contrôler l'acte de la génération, dans la pratique de la continence temporaire selon la méthode Ogino-Knaus.

C'est à faire connaître cette méthode et l'usage légitime qu'on en peut faire que le P. Dorsaz consacre son livre. Il s'est adjoint le concours de deux savants gynécologues, pour autant qu'il était nécessaire en ce qui concerne l'exposé médical. L'aspect moral est envisagé à la lumière des principes théologiques.

Voici brièvement le contenu. Après avoir rappelé les avantages de la fécondité, honneur et bonheur des époux, bénédiction pour les enfants, et qui tourne au profit de la famille, de la société et de l'Eglise, il établit qu'elle est un droit naturel, primordial, et sacré. Le mariage, qui a été institué pour la propagation *convenable* du genre humain, est un droit, non pas un devoir qui oblige chaque couple à procréer.

Libres de procréer, les époux cependant, dans l'exercice de leur droit, n'ont pas celui de frauder. L'onanisme et les pratiques néo-malthusiennes sont immorales en elles-mêmes et dans leurs conséquences, dommageables pour les individus et la société. Si donc ils veulent restreindre le nombre de leurs enfants, ils doivent garder la continence. Mais alors se pose le dilemme : ou la continence totale, qui est austère, ou l'excessive fécondité, qui est d'une austérité d'un autre genre.

Pour en sortir, la continence pratiquée selon la méthode Ogino est le moyen préconisé par la science médicale contemporaine. En plusieurs chapitres, l'auteur fait l'historique des découvertes successives qui ont abouti aux résultats de Knaus et d'Ogino. Avec complaisance et luxe de détails sont indiqués les divers procédés qui devront être mis en usage par chaque couple pour découvrir les jours féconds de l'épouse, pendant lesquels il faudra pratiquer la continence. Nous n'entrons pas dans le détail ; nos lecteurs se reporteront à l'*Ami* du 8 novembre 1934.

Mais l'usage de cette méthode est-il licite ? — Oui, répond l'auteur. Car elle se distingue très nettement du néo-malthusianisme. L'acte procréateur n'est pas vicié et garde sa subordination à la fin première du mariage, encore que pratiqué dans le temps d'agénésie. Et il en appelle, pour appuyer son opinion, sur le sentiment des théologiens du passé et du présent, sur la pensée de l'Eglise elle-même. Il n'a garde de dire les motifs qui en rendent l'usage légitime. Il termine en réfutant quelques objections.

Le P. Dorsaz est un partisan convaincu de la licéité de la continence périodique selon la méthode Ogino. Il appartient à cette lignée de moralistes dont l'*Ami* exposait les arguments (no du 8 nov. 1934) sous la rubrique : « LE POUR. » Nos lecteurs n'oublieront pas que parallèlement à cette lignée, il en est une autre : « LE CONTRE, » dont les arguments ont suscité de sérieuses réflexions et contribué à modérer l'enthousiasme quelque peu emballé qu'avait provoqué le récent « cadeau du ciel. »

III. — Partisan aussi convaincu « que l'heure a sonné de porter ces doctrines et méthodes à la connaissance de ceux qui ont charge d'âmes et, en général, de toutes les personnes consciencieuses qui en auraient vraiment besoin, » c'est donc à ce public encore restreint que son livre s'adresse. Si ce n'est pas sans une pointe d'amertume qu'il admet « qu'il soit prématuré de les divulguer à grands coups de réclame, » il lui plaira d'avoir été le « guide avisé » inspirant une petite brochure, dont le prix très modique escompte sans doute une large diffusion : *Mariage et Fécondité selon les exigences de la loi morale* par Pierre Lhomme, professeur de philosophie. En voici l'analyse.

L'auteur, après avoir rappelé brièvement « la valeur du mariage conforme aux exigences de la nature, » dont la fin première est la procréation de l'enfant, et

dit aussi les angoisses des époux devant une fécondité qui risque de grever leur foyer de charges intolérables, leur indique « une solution respectueuse des lois de la nature, » l'emploi de la méthode Ogino.

Cette méthode, l'auteur s'attache plus à la faire connaître au point de vue technique et pratique qu'à la juger du point de vue moral. Il en fait un exposé très clair (le plus clair que nous ayons rencontré jusqu'ici), à la fois simple et concret, à l'usage de quiconque a intérêt à en connaître les applications. Les ménages intéressés le consulteront pour établir eux-mêmes leur calendrier matrimonial. Pour déterminer avec sûreté les périodes d'usage ou d'abstention des relations, deux méthodes de calcul, fort simples, sont enseignées avec des exemples à l'appui.

Avec une insistance marquée, excessive même, à grand renfort de témoignages, l'auteur présente « les raisons principales qui légitiment la confiance des profanes et des milieux médicaux » ; ce sont les témoignages des spécialistes inventeurs ou expérimentateurs et propagateurs de la méthode ; ce sont « les tas de lettres dans lesquelles de nombreuses femmes remercient avec effusion le Dr Smulders de les voir délivrées de graves angoisses de conscience » (p. 44). « Et quand bien même l'interdépendance complexe des lois biologiques, malgré une grande prudence des époux, entraînerait quelques rares surprises, la méthode n'en serait ni moins exacte, ni moins utile » (p. 45).

Toutefois, c'est dans le cadre de la morale que l'auteur désire présenter l'application de la méthode Ogino, nous avertissant lui-même que « loin de recommander une utilisation égoïste et sans restriction de la nouvelle méthode, sa brochure ne vise qu'à libérer les âmes troublées et à fournir un remède moral à certaines situations délicates et difficiles. » Avertissement que le lecteur voudra bien retenir soigneusement, pour, avant de s'autoriser à faire usage de la méthode, se poser en conscience la question : Suis-je dans les conditions requises pour en faire usage licitement ? Ces conditions, l'*Ami* s'est efforcé de les faire connaître dans son n° du 8 novembre 1934. Et ceci nous amène à faire une remarque, à notre sens importante : c'est que l'enthousiasme manifesté par les auteurs qui proposent l'usage de la méthode Ogino (tels le P. Maynard dans *Un problème moral : la continence périodique*, le P. Dorsaz et l'auteur lui-même de notre brochure) risque fort, à leur insu, d'être trop largement partagé par leurs lecteurs. On cite très volontiers, même un peu trop, une phrase de l'*Ami* du 27 avril 1933 : « Si la nature fournit une solution qui soit plus (que la continence absolue) à la portée des énergies moyennes, il faut en remercier la Providence. » C'est très vrai, mais à condition qu'on n'oublie pas que l'emploi de la méthode Ogino, pour être licite, réclame des motifs suffisants, sérieux, graves.

Cet enthousiasme s'apaiserait sans doute si l'on voulait entendre le concert opposé des médecins qui soulignent à bon droit les incertitudes de la méthode, dans l'état actuel de la science, les aveux des usagers qui en ont éprouvé quelque déception, les inconvénients qu'elle est susceptible d'entraîner.

Pour donner à nos lecteurs d'entendre l'autre son de cloche, voici l'avertissement que donne M. Bragade, sous-directeur de l'Association du Mariage chrétien :

« Tout d'abord, médicalement parlant, il est certain que la méthode n'est pas infaillible, au moins dans l'état de nos connaissances actuelles. Ogino-Knaus parlent eux-mêmes des femmes « à cycle anormal » qui n'entrent pas dans les calculs ordinaires. Quel est le nombre de ces « anormales » ? N'est-il pas destiné à s'étendre à la lumière d'autres découvertes ? Rien ne prouve, par exemple, que certaines femmes n'échappent à tout calcul de cycle, le fait des rapports pouvant déclancher l'ovulation, comme dans certaines espèces d'animaux.

« De plus, des médecins font remarquer que, bien que la méthode n'utilise aucune pratique anti-conceptionnelle coupable, cependant les organes féminins risquent de fonctionner ainsi, pendant de longues périodes, sans le complément naturel nécessaire de la maternité. Des états maladifs locaux, la stérilité, des troubles nerveux plus ou moins graves retentissant sur l'état général, peuvent suivre peut-être la pratique habituelle et prolongée de la méthode Ogino, tout comme la pratique de méthodes anti-conceptionnelles. Il n'y a pas encore d'observations suffisantes sur ce point, mais c'est une conséquence possible et à envisager. » (Cf. *Revue apologétique* de janvier 1936, p. 106).

Conclusion : Les prêtres qui croiraient devoir indiquer les brochures du P. Dorsaz, de M. Pierre Lhomme, du P. Maynard, n'oublieront jamais de rappeler les aléas possibles, et surtout les conditions de licéité, en s'inspirant de l'*Ami* du 8 nov. 1934 (maintenant épuisé).

IV. — Voici enfin, dans une brochure que nos lecteurs liront avec intérêt et feront lire avec profit, le sentiment d'un spécialiste en matière de morale conjugale.

Pour M. l'abbé Viollet, le recours à la méthode Ogino ne saurait être qu'un pis-aller. Car « elle n'est pas aussi sûre que beaucoup le prétendent » ; le but des usagers reste le même que celui des fraudeurs ; au lieu d'élever les sentiments du cœur, elle risque fort de développer chez les époux la vie charnelle. Mais citons plutôt :

« S'il y a lieu de marquer une différence entre la fraude provoquée par des moyens artificiels et la restriction réalisée grâce à la connaissance scientifique des époques où la femme est inféconde, les époux, dans un cas comme dans l'autre, n'en cherchent pas moins à éviter l'enfant. Que le moyen soit le choix d'une date ou l'usage de quelque moyen frauduleux, le but reste exactement le même : pas d'enfant.

« Dans un cas comme dans l'autre, les fins du mariage sont faussées. En obligeant les époux à ne s'unir qu'à des époques déterminées, la pratique de la méthode Ogino risque de diminuer l'amour en supprimant les élans spontanés de l'union conjugale. Un amour chronométré perd l'un de ces éléments essentiels, le libre abandon mutuel.

« Mais ce qui est plus grave, c'est qu'en supprimant délibérément l'éventualité d'une naissance, les époux s'habituent à une vie charnelle sans responsabilité qui finira peut-être par ruiner les puissances désintéressées du cœur.

« Si l'on allait jusqu'au bout du raisonnement de ceux qui prétendent que la pratique habituelle de la méthode Ogino-Smulders est légitime, il faudrait admettre que les époux qui auraient pratiqué cette méthode depuis le début de leur mariage n'auraient commis aucune faute, sous prétexte qu'ils n'auraient employé aucun moyen artificiel. Comme si la pratique habituelle de la méthode n'aboutissait pas en fin de compte à une fraude totale : le refus systématique des enfants.

« La méthode Ogino-Smulders n'est donc pas la solution idéale aux problèmes posés par les difficultés de la vie conjugale. Elle peut être la solution tolérée dans un cas particulier, mais il reste que la loi normale sera toujours l'union simple et naturelle des époux, avec acceptation des enfants possibles, ou la continence si, pour des raisons graves, une naissance doit être évitée. »

Nos lecteurs reconnaîtront facilement dans ces lignes les raisons et les conclusions de l'*Ami* 1934.

M. l'abbé Viollet ayant analysé le sentiment de l'amour conjugal, rappelé que la fraude est un péché grave, l'emploi de la méthode Ogino licite seulement en des cas exceptionnels pour de graves motifs, et les